

SCHRIFTENREIHE LITERATUR

Institut für Österreichkunde
Institut für Deutschdidaktik

Herausgegeben von
Nicola Mitterer, Hajnalka Nagy und Werner Wintersteiner
Band 28

Zwischen den Worten. Hinter der Welt

Wissenschaftliche und didaktische
Annäherungen an das Unheimliche

Herausgegeben von
Nicola Mitterer und Hajnalka Nagy
unter Mitarbeit von
Sabine Profanter

StudienVerlag

Innsbruck
Wien
Bozen



*Die Drucklegung dieses Werkes wurde freundlicherweise unterstützt durch den
Forschungsrat der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt aus den Förderungsmitteln der
Privatstiftung Kärntner Sparkasse, das Land Niederösterreich, die MA7 – Kulturabteilung der
Stadt Wien, das Institut für Deutschdidaktik der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, den
Kärntner Universitätsbund und durch die Fakultät für Kulturwissenschaften
der Alpen-Adria-Universität.*

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>>, abrufbar.

ISBN 978-3-7065-5418-3

© 2015 by Studienverlag Ges.m.b.H., Erlersstraße 10, A-6020 Innsbruck

E-Mail: order@studienverlag.at

Internet: www.studienverlag.at

Umschlag: Studienverlag/Roland Kubanda

Satz: Marlies Ulbing

Umschlagfotos: Tomáš Joščák/Archiv

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier.

Inhalt

Einleitung

- Nicola Mitterer, Hajnalka Nagy:* „Keine Sinnhaftigkeit außer dem Wahn“. Über Schönheit, Schrecken und Sinnhaltigkeit des Unheimlichen 9

Literarischer Beitrag

- Margit Hahn:* Der Lackmantel 35

Philosophische, kunstgeschichtliche und literaturwissenschaftliche Annäherungen

- Anneleen Masschelein:* (Un)Concept or Keyword? Challenges for Conceptual History in the Age of Google 43

- Christoph Leitgeb:* Die literarische Heimsuchung des unheimlichen Gehirns im Tank 65

- Endre Hárs:* Zweifelhafte Gestalten. Das anthropologische Projekt des 18. Jahrhunderts und dessen unheimliche Konsequenzen 82

- Jens Guthmann:* Kind, Tod, Haus. Streifzüge durch das Unheimliche in der Bildenden Kunst 99

Unheimliches Erzählen in Literatur und Film

- Christina Ulm:* Being Human? Das Unheimliche als Topos der Kinder- und Jugendliteratur 121

- Erna Pfeiffer:* Unheimliches Erzählen in Lateinamerika. Magischer Realismus und Fantastische Literatur 137

- Johannes Binotto:* Räume, Gänge, Kammern, Straßen. Das Unheimliche im Film 157

<i>Gerda E. Moser</i> : Unheimliches Familienglück. Zur Persistenz traditioneller Gesellschafts- und Geschlechterordnungen in der Bestseller-Trilogie <i>Fifty Shades of Grey</i>	173
 Das Unheimliche verstehen? Das Unheimliche im didaktischen Kontext	
<i>Ulf Abraham</i> : Textbesessenes Lesen. Das Unheimliche literarischer Verstehensprozesse	195
<i>Ursula Klingenböck</i> : Zum (Nicht)Verstehen verdammt? Lektüren des Unheimlichen am Beispiel von Thomas Glavinic	210
<i>Marlies Breuss</i> : Das Unheimliche, die Literatur und die Schule. Gedanken und Erfahrungen einer Deutschlehrerin	228
 Die Autorinnen und Autoren	241
 Danksagung	247

Einleitung

Zweifelhafte Gestalten

Das anthropologische Projekt des 18. Jahrhunderts und dessen unheimliche Konsequenzen

Endre Hárs

Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hat in seinem 2002 veröffentlichten Buch *Das Offene. Der Mensch und das Tier* eine treffende Bezeichnung für jenes ebenso gewaltige wie gewaltsame Unternehmen gefunden, in dessen Rahmen durch die Kultur- und Philosophiegeschichte hindurch die Natur des Menschen bestimmt werden sollte. Der Mensch sei, so Agamben, eine Hervorbringung „von unablässigen Teilungen und Zäsuren“ (Agamben 2002, 26). Durch das Bestreben, das, was er ist, von dem zu trennen, was er nicht ist, wird auf der Grundlage historischer Oppositionen wie Mensch/Tier, human/inhuman, normal/anormal etc. eine Grenze konstituiert und immer wieder überschritten, die, anstatt ein Innen und ein Außen zu errichten, „in erster Linie das Innere des Menschen durchzieht“ (ebd.). „[D]ie Erzeugung des Humanen“ erfolge „notwendigerweise mittels einer Ausschließung (die immer auch ein Einfangen ist) und einer Einschließung (die immer schon eine Ausschließung ist)“ (ebd., 47). Und sie schaffe eine „Zone der Unbestimmtheit“, in der und mittels der jener historische Mechanismus sich aufrechterhält, dessen „Ort“ und „Ergebnis“ (ebd., 26) der Mensch sei. Diesem Mechanismus unaufhörlicher Produktion und Reproduktion verleiht Agamben den Namen „anthropologische Maschine“ (ebd., 42).

Für den vorliegenden Beitrag, der die ‚unheimlichen‘ Konsequenzen der Erkundung des Menschen als eines Projekts des 18. Jahrhunderts nachzuzeichnen versucht, ist Agambens „anthropologische Maschine“ von mehrfachem Nutzen. Sie ermöglicht eine historische Zuschreibung, ohne dass man sich dabei auf die epochale Spezifität eines Phänomens verpflichten müsste. In diesem Sinne werde ich das anthropologische Projekt des 18. Jahrhunderts lediglich als eine gewisse Verdichtung eines Problems mit historischer Vor- und Rückdatierbarkeit ausweisen.¹ Darüber hinaus führt Agambens Argumentation zu einer Frage, die die Beobachtung der „anthropologischen Maschine“ im historischen Funktionsrahmen als eine für die Gegenwart lohnenswerte Beschäftigung ausleuchtet. Diese Frage lautet, ob die anthropologische Maschine, die immer schon am Werk sei, gegebenenfalls „zum Stillstand“ (Agamben

2002, 48) gebracht werden könnte. Ob eine Situation, eine Disposition, ein Moment denkbar sei, in dem die Teilung, die Trennung, die Unterscheidung aufgehoben, ausgesetzt würde. Wohlgemerkt, nicht *aufgehalten*, da man die Maschine – infolge des unüberwindlichen epistemologischen Anthropomorphismus menschlicher Erkenntnis – gar nicht erst zum Stehen bringen kann (es sei denn durch Koketterie mit Michel Foucaults am Meeresufer verschwindendem Menschenantlitz; Foucault 1974, 462). Jedoch *aufgehoben*, indem die Maschine durch radikale Infragestellung der Logik der sie konstituierenden Gegensätze, durch Erkundung einer Zwischenlage, einer Drittbegrifflichkeit ihren verdeckten Grund, ihre Nullstufe zum Vorschein kommen lässt. Hierzu empfiehlt es sich jedenfalls, der anthropologischen Maschine bei ihrem Funktionieren zuzusehen. Zu diesem Zweck sollen zwei, in Hinsicht auf den Stand der Forschung weniger unikale als repräsentative Beispiele aufgegriffen werden, die dank ihrer Verankerung in der Naturgeschichte des 18. Jahrhunderts das Menschliche in seiner Abgründigkeit darstellen. Vorerst sei im Sinne Agambens nur die Vermutung festgehalten, dass sich in Texten und Dokumenten innerhalb des genannten Zeitraums nicht nur die Arbeit am Menschen auf besonders spannende Art und Weise beobachten lässt,² sondern auch eine besondere Figur sich abzeichnet – ein heimlich-unheimliches Drittes sich Geltung verschafft.³

Ich werde im Folgenden von einigen, für die Naturgeschichte des 18. Jahrhunderts wichtigen theoretischen Voraussetzungen ausgehend zuerst auf einen Textauschnitt von Gottfried Wilhelm Leibniz zurückgreifen und ihn im Hinblick auf die vorliegende Fragestellung interpretieren. Dabei geht es um das das Jahrhundert durchgehend beschäftigende Thema der Grenzen zwischen Mensch und Tier sowie um den ebenfalls breiten Diskurs über Monstrositäten. Das zweite Beispiel wird einem frühen Text Georg Forsters entlehnt, in dem die Konturen des Menschen als Gattungswesen unter Rückgriff auf eine verblüffende Stelle in Buffons Naturgeschichte im Spiegel der Temporalität der Gattungen erscheinen. Für den dritten und letzten Teil behalte ich die zusammenfassende Charakterisierung des anthropologischen Projektes und die Formulierung einiger Thesen vor.

1. Beunruhigende Voraussetzungen

Bei der Bestimmung des Gattungswesens „Mensch“ kommt Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798 zum Schluss, dass der Mensch mangels eines Besseren, nämlich anderer vernünftiger Wesen, nur aus sich selbst erklärt und mit sich selbst verglichen werden kann.⁴ Der Unwille des Philosophen über die leer ausgehende Vergleichssituation schlägt sich dabei in der Bestimmung des Menschen als ein Wesen nieder, das sich durchaus ungern mit seinesgleichen vergesellschaftet

(Kant 1995, 672 f.).⁵ Vier Jahrzehnte zuvor hat es freilich auch Kant leichter gehabt. Herrschenden Denkmustern der Zeit folgend hat er im Anhang seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* 1755 noch über „Classen vernünftiger Kreaturen“ (Kant 1988, 187) spekulieren können, die die Venus, den Merkur, den Jupiter und den Saturn bewohnen. Im Vergleich zu diesen war es ihm möglich, dem Menschen – gemessen am Abstand der Erde zur Sonne im Verhältnis zu anderen Planeten – eine mittlere Position unter den „denkenden Geschöpfen“ (ebd.) einzuräumen, gleichsam dieselbe, die er nach einer älteren und umfassenderen Vorstellung, der der „großen Kette der Wesen“ zwischen den Engeln und den Tieren, ebenfalls innehatte. Die Denkfigur der „Stufenleiter der Wesen“ (Lovejoy 1993, 223; Begriff nach Addison), auf die Kant in den 1750er Jahren zurückgreift, erweist dabei im 18. Jahrhundert, bevor sie vom „Einbruch der Zeit“ (Foucault 1990, 173)⁶ in die Gegenstandskonstitutionen vom Fortschrittsgedanken, vom historischen Bewusstsein eingeholt wird, eine unvorhergesehene Produktivität. Sie prägt die naturwissenschaftlichen Klassifikationssysteme des Jahrhunderts ebenso wie die theologischen Diskussionskontexte. In der theologischen Argumentation galt es, durch den Nachweis der Stufenleiter die Vollkommenheit und die Unfehlbarkeit des Schöpfungswerks in vertikaler Richtung zu demonstrieren. In naturwissenschaftlicher Hinsicht handelte es sich um die flächendeckende Beschreibung der Lebewesen in horizontaler Richtung,⁷ die, wie das Beispiel des „Naturaliste“ (Lepénies 1976, 16), Buffon (*Histoire naturelle*, 1749–1789) und des Systematikers Linné (*Systema naturae*, 1735–1766/68) gleichermaßen belegt, in ein unabschließbares Lebenswerk von unzähligen Supplementbänden und mehreren Jahrzehnten Naturgeschichte münden konnte.

Die ontologisierende beziehungsweise klassifizierende Extensität der Kette der Wesen beruht auf der Voraussetzung der Kontinuität der Schöpfung und wird durch eine Statik gekennzeichnet, die – je nach Autor mehr oder weniger zentral – aus der Annahme einer unveränderlichen Ordnung der Dinge hervorgeht.⁸ Die Geschöpfe haben in diesem System ihre nur ihnen zugeeignete Stelle und werden durch distinkte Eigenschaften voneinander unterschieden. Sei nun die Ordnung in der Natur durch Gott oder etwa den Botaniker (Zoologen, Mineralogen etc.) bewerkstelligt, der autoritative Anspruch der Unterscheidung – „die typenbildende Macht“ (Jünger 1963, 44) der Benennung – vermag dabei gar nicht erst die immer wieder auftauchende Frage zu beseitigen, wo genau die Grenzziehungen zwischen den Wesen vorzunehmen sind und wann man zufriedenstellend behaupten kann, dass da nichts mehr dazwischen liegt.⁹ Das Insistieren auf den Differenzen und das Insistieren darauf, dass sich Differenzen in einem System, gar in einem geometrischen, symmetrischen, proportionierten System, einfangen lassen, bringt sogar einen dem Ordnungsanspruch entgegengesetzten, theoretische Unruhe stiftenden Effekt hervor: Je größer der Wille zur Unterscheidung ist, und je weniger ein Ausweichen in eine

etwas beweglichere, etwa durch die Zeitachse verschobene Differenzierung eingeräumt wird,¹⁰ desto offensichtlicher, augenfälliger wird der problematische Status der philosophischen oder naturwissenschaftlichen Skalierung als Erkenntnisinstrument. Die Grenze zwischen den Wesen beziehungsweise den Arten weitet sich entweder zu einem Feld aus, das unwillentlich zu einem Niemandsland mit unmöglichen Wesen(heiten) wird, oder sie vervielfältigt sich, „artet aus“, indem immer weitere Arten und Klassen zwischen den bis dahin erkannten vorausgesetzt beziehungsweise eingeführt werden. Eine regelrechte Fixierung auf Mittelgeschöpfe, Zwischenwesen und klassifikatorische Anomalien macht sich in den Rissen und Spalten der Systeme Platz und belegt die Unheimlichkeit der *conditio humana*. Die ungeheuerliche Produktivität der anthropologischen Maschine wird spürbar, wenn auch nicht immer und allen AkteurInnen bewusst.

2. Ungeheuerliche Beziehungen

Zur Veranschaulichung dieser systembezogenen Ungeheuerlichkeit sei zunächst ein frühes, für die vorliegende Fragestellung gleichsam klassisch zu nennendes Argumentationssegment aus dem zu Recht mehrfach „labyrinthisch“ (Deleuze 2000, 11) genannten Werk von Leibniz angeführt. Die *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1704/1765), von denen kurz die Rede sein soll, sind kein gewöhnliches Leibniz'sches Werk, insofern sie als dialogisches Pendant zu John Lockes *Essay concerning human understanding* (1689) konzipiert sind und sich gleichsam parasitär dessen Struktur und Gliederung angleichen. Die Auseinandersetzung mit Locke wird als Gespräch zweier Protagonisten inszeniert, von denen der eine (Philaethes) Lockes Thesen entwickelt, und der andere (Theophilus) diese aus der Perspektive von Leibniz kommentiert, weiterführt, widerlegt oder durch Kompromisse zu neutralisieren versucht. Welche Schwierigkeiten er sich dabei einhandelt, wird das hier interessierende Gesprächssegment aus dem Kapitel „Von den Namen der Substanzen“ im Buch *Von den Worten* noch zeigen. Als Ausgangspunkt soll – *in medias res* natürlich sowie unter Weglassung zahlreicher weiterer Aspekte – die Schilderung der Kette der Wesen durch Philaethes beziehungsweise durch Locke (auf dessen Text Leibniz hinweist, ihn jedoch nicht ausführlich zitiert) dienen. Die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe, die „[i]n sehr kleinen Abstufungen [und] mittels einer ununterbrochenen Reihe von Dingen“ (Leibniz 1996, 307) die Kontinuität des Schöpfungswerks garantiert, lässt, so Philaethes, auf unzählige Arten und Zwischenarten und Zwischen-Zwischenarten schließen. Da man sich infolgedessen von den verschiedenen Arten natürlicher Substanzen „keine klare und deutliche Idee“ (ebd.) machen kann und sich anstatt realer Wesenheiten mit nominalen begnügen muss, sind auch

„die genauen, unveränderlichen Grenzen“ (Locke 1988, 71) der Art „Mensch“ unbestimmbar und abhängig von der Beurteilung „augenfällige[r] Erscheinungen“ (ebd., 68). Besonders, wenn es sich um „einen neugeborenen, unregelmäßig gestalteten Fötus“ (ebd., 71) handelt, scheiden sich die Gemüter, und es kann, so Locke, „ein und dasselbe Individuum für den einen ein wirklicher Mensch sein [...], [und] für den anderen dagegen“ (ebd., 69) etwas anderes. Denn „nicht die Idee eines denkenden oder vernünftigen Wesens allein macht nach der Auffassung der meisten Leute die Idee des Menschen aus, sondern die [...] eines damit verbundenen Körpers von bestimmter Gestalt“ (Locke 2000, 419). Man wird also eher bereit sein, ein stumpfsinniges Geschöpf von menschlicher Gestalt und Bildungsweise, das „zeitlebens nicht mehr Vernunft besäße als eine Katze oder ein Papagei“, für einen Menschen zu halten, als eine Katze oder einen Papagei, die beziehungsweise den man „reden, schließen und philosophieren hörte“ (ebd., 416), für mehr anzusehen, als ein kluges und vernünftiges Tier.

Gegen diese beunruhigenden Ansichten über die Struktur des Wissens über den Menschen hat Theophilus als Repräsentant eines Denksystems, das auf der Annahme der prästabilierten Harmonie und einer auf das Prinzip des zureichenden Grundes zurückführbaren Kontinuität des Universums beruht, einiges einzuwenden (vgl. Lovejoy 1993, 176–220). Es gibt wirkliche Arten, und auch die Menschen können nur Arten vorstellen, „die die Natur, die selbst die Möglichkeiten umfaßt, schon vor ihnen gemacht oder unterschieden hat“ (Leibniz 1996, 311). „[A]lles, was wir mit Wahrheit unterscheiden oder vergleichen, [ist] auch in der Natur unterschieden oder zusammenstimmend [...], wiewohl die Natur Unterscheidungen und Vergleichen hat, die wir nicht kennen und die besser sein können, als die unserigen.“ (Ebd.) Unkenntnisse sind also überwindbar, die „sehr natürlichen Einteilungen“ (ebd., 312) erreichbar, indem man, wie „[d]ie neueren Botaniker“, die „Einteilungsgründe“ und die „Tabellen“ (ebd., 311) vervollständigt. Auch über den Menschen kann man, so Theophilus, festhalten, dass er die Vernunft zum „feststehenden Attribut hat“ (ebd., 312) – eine Definition, die „zugleich real und nominal ist, denn nichts kann dem Menschen so wesentlich sein als die Vernunft, und sie läßt sich gewöhnlich [auch] wohl erkennen“ (ebd., 316). Besonders das zuletzt genannte Argument, die Bezugnahme auf die Erkennbarkeit der Vernunft, ist nicht nur gegen Philaethes' These gerichtet, der zufolge, „die äußere Form [...] zum wesentlichen Merkmal der Gattung gemacht worden ist“ (ebd., 323). Theophilus rekurriert auch auf die von ihm mehrmals geäußerte Ansicht, „daß alle geschaffenen Geister organische Körper haben, deren Vollkommenheit der der Intelligenz oder des Geistes gemäß ist, welcher sich [...] in diesem Körper befindet“ (ebd., 308). Demnach stimmen „die Seele und der Mechanismus [...] vollkommen miteinander überein und bringen sich, wenngleich sie keinen unmittelbaren Einfluß aufeinander haben, wechselweise zum Ausdruck“ (ebd., 322).

Damit bietet Theophilus Philalethes in einer Diskussion, die doch die Ansichten des Ersteren bekräftigen sollte, zugleich zwei miteinander zusammenhängende Angriffsflächen. Von Philalethes' sensualistischem Gesichtspunkt aus sind sowohl die These von der Solidität – von der Ansehnlichkeit – der Arten als auch die Voraussetzung der harmoniebedingten Erkennbarkeit der Artengrenzen höchst umstrittene Angelegenheiten. Infolgedessen verwandeln sich die in der ursprünglichen Locke'schen Abhandlung angeführten und bei Leibniz wiederaufgenommenen Beispiele missgestalteter Menschen und monströser Neugeburten in eine andauernde Provokation und Verletzung menschlicher Konturen. Was widerlegt werden sollte und nur in dieser Absicht Lockes *Versuch* entlehnt ist, gewinnt, wenn durch nichts anderes, so doch durch die Sprachgewalt der Bilder der Missgeburten und Monstren stellenweise die Übermacht. Theophilus sieht sich dabei zu einer Intensivierung seiner Thesen veranlasst, die diese, ohne dass ihre Gültigkeit dabei gänzlich eingebüßt würde, gleichsam ad absurdum führt. Die Intensivierung und Überstrapazierung erfolgt durch eine, für die Kette der Wesen eigentlich sinnlose Steigerung an sich statischer, artbezogener Qualitäten. Nach der Logik des Systems ist der Mensch durch Vernunft charakterisiert und nicht durch mehr oder weniger Vernunft. Hier geht es aber längst nicht mehr darum, die Vernünftigkeit der Art „Mensch“ in Abgrenzung von anderen Arten nachzuweisen. Vielmehr sieht sich Theophilus gezwungen, für den Menschen desto mehr Vernünftigkeit zu reklamieren, je ungestalter die von Philalethes genannten menschlichen Physiognomien sind. Und umgekehrt: Je mehr nur die Vernunft zählt, desto mehr wird das für den Menschen Unwesentliche, nämlich sein Äußeres als unwesentlich vorgestellt, dem Menschen in seinem Äußeren Unmenschlichkeit eingeräumt.

Die Vernunft, argumentiert Theophilus, „läßt sich gewöhnlich wohl erkennen“, und so können „die haarigen Schweife“ manch menschenähnlicher Gestalten, der Bart der Weibchen manch anderer „nicht in Betracht kommen“ (ebd., 316), wenn es darum geht, die Menschlichkeit unter Beweis zu stellen. „Ein Waldmensch und ein behaarter Mensch“, argumentiert Theophilus weiter, „lassen sich als Menschen erkennen und das Fell eines Affen ist kein Grund, jemand von der Menschheit auszuschließen“ (ebd.). Auch sollte man „künftig behutsamer sein, Mißgeburten abzutun“ (ebd., 324). Anatomische Unterschiede „würden dem betreffenden Wesen die Eigenschaft, ein Mensch zu sein, so wenig rauben“, wie die „Umkehrung der Eingeweide“ bei einem Menschen, „dessen Obduktion [...] in Paris viel Aufsehen erregt hat“ und in dessen Fall die Natur „[p]eu sage et sans doute en débauche [...]“ (ebd., 325) gehandelt hat. „[W]enn Gott wollte, daß die menschliche Seele in den Leib eines Schweins führe“, sagt Theophilus im Gespräch „Von den Ideen“ (in Buch II), „so würde sie, wenn sie den Menschen vergäße und keine vernünftigen Handlungen mehr ausübte, auch keinen Menschen mehr ausmachen. Wenn sie aber in dem Tierleib die Gedanken eines Menschen hätte, ja die Gedanken eben des Menschen, den

sie vor der Verwandlung beseelte [...], so würde man vielleicht keine Schwierigkeit machen“ (ebd., 220), sie als eine menschliche Seele zu erkennen. Sei von Tiermenschen, von Monstren oder Wilden, von noch so unheimlichen Erfahrungen die Rede, für Theophilus demonstrieren sie nur eines: die substantielle Nebensächlichkeit und vernunftbezogene Gegensteuerbarkeit des Äußer(lich)en.

Wie die hier in aller Kürze herangezogenen Stellen zeigen, steigert sich Theophilus auf der Grundlage des aristotelischen *animal rationale* in eine Argumentation hinein, die den schweinsleibigen Vernunftbegabten gegen den menschenähnlichen Stumpfsinnigen von Philalethes intensiver als notwendig in Szene setzt. Die der nominalistischen Destruktion vorgezogene rationalistische Dekonstruktion lässt am zu höheren Zwecken zu rettenden Gegenstand schließlich kaum eine unbeschädigte Stelle zurück. Die Aufweisung des Artenmerkmals und, da es sich dabei um die Vernunft handelt, gewissermaßen auch die Ehrenrettung der Vernünftigkeit des Universums, wird letzten Endes von Affen, Missgeburten und monströsen Körpern geleistet. Die Gestalt kann nicht entstellt genug sein, um ihr Gattungsmerkmal einzubüßen. Die Verzahnung der Argumente zweier Philosophen in einem Werk zieht den Menschen über den Kopf aus und bringt Ungeheuerliches hervor. Auch Theophilus sieht die unmöglichen Konsequenzen dieser argumentativen Steigerung ein. Was möglich ist, etwa ein von den Zehen bis zur Kopfspitze behaarter Vernünftiger, muss „gleichwohl nicht wirklich existieren“ (ebd., 308). Auch wenn „es zwischen Geschöpfen, die einander fernstehen“, wie der Mensch und der Affe, „Geschöpfe mittlerer Art gibt“, so muss dies „nicht immer auf demselben Weltkörper oder im selben System der Fall sein“ (ebd.). Denn das im Laufe des Gesprächs zum Vorschein kommende Wesen, das sowohl Mensch als auch Unmensch ist, existiert lediglich im vorläufigen Austausch zwischen Philalethes und Theophilus, Locke und Leibniz. Es ist „Erdichtung“ und „bloße Möglichkeit“ (ebd., 325). Die Rede von ihm und den Differenzen, durch die es das theologisch abgesicherte Differenzierungssystem gleichsam aus seinen Ecken hebt, ist nur ein „Wortstreit“ (ebd., 331). Und „[d]och haben solche seltsamen Fiktionen in der Spekulation“, wie Theophilus mit horriblen Optimismus betont, „ihren Nutzen, um das Wesen unserer Ideen genau zu erkennen“ (ebd., 318). Denn so wie „Gärtner, die in der künstlichen Zucht erfahren sind, mit gutem Grund und Erfolg sich die Erzeugung irgendeiner neuen Art zum Ziel setzen und ihr im voraus einen Namen geben“, hängt es von uns ab, „irgendwelche Eigenschaften zu kombinieren und auf diese Weise substantielle Wesen vor aller Erfahrung zu definieren“ (ebd., 326). Die Grenzverletzung ist damit etabliert, dem Abgründigen, mit dem sich der Mensch in sich selbst konfrontiert sieht, ist damit eine vakante Realität zuerkannt.

3. Eine verzerrte Figur

Die Probleme, die sich Theophilus eingehandelt hat, sind gar nicht so weit von denen entfernt, denen auch die naturwissenschaftlichen Klassifikationssysteme begegnen. Die „Diskretheit der Begriffe“ steht nämlich mit der Forderung der Kontinuität, des lückenlosen Übergangs der Lebewesen ineinander im „prinzipiellen“ (Vogl 1994, 83) Widerspruch. Linnés methodischer Kontrahent, Georges-Louis LeClerk de Buffon setzt sich über dieses Problem hinweg, indem er die naturhistorische Systematik annulliert und den Erforscher der Natur wieder ganz von vorne anfangen lässt. Er konzipiert ihn als einen Menschen, „der wirklich alles vergessen hat, oder der in einer völligen Unwissenheit von allen den Dingen, die um ihn sind, aus dem Schlafe erwacht“ (Buffon 1750, 6f.). In dieser adamitischen Ur-Umschau soll der wiedergeborene Naturgeschichtsschreiber sein System dem der Natur angleichen und nur das gewahr werden, was ihm die Natur auf Grund von Ähnlichkeiten und Differenzen zu erblicken gestattet. „Wäre es nicht einfacher, natürlicher, und der Wahrheit gemäßer“, fragt Buffon, „wenn man sagte: ein Esel sey ein Esel, und eine Katze sey eine Katze; als wenn man, ohne zu wissen warum, den Esel zum Pferde, und die Katze zum Luchse machen will?“ (ebd., 21).

Eine weitere und im gegenwärtigen Rahmen interessierende Neuerung Buffons ist die Neudefinierung des Zusammenhangs von Gattung und Individuum. Das, was an der Gattung von Dauer ist, kann sich der Buffon'schen Logik zufolge immer nur in individuellen Lebewesen äußern (vgl. Dougherty 1996, 334). Die Gattung erhält sich in und durch Individuen, die durch die (ebenfalls individuellen) BetrachterInnen in ihrer natürlichen Umwelt wahrgenommen werden, als wären sie immer die ersten ihrer Art. Die naturhistorische ‚espèce‘ entspricht demnach erst als Abfolge, im Überdauern ihrer Individualität, den Anforderungen einer sich als naturtreu gebärdenden Natursystematik. Durch sie wird die räumliche Metaphorik der Naturbeschreibung durch eine vertikale, naturgeschichtliche Dimension ergänzt. Dabei begegnet das Buffon'sche System einem grundsätzlichen Problem: Die zeitliche Existenz und die mit ihr einhergehenden Veränderungen in der Natur einzuräumen, wie dies Buffons Milieutheorie tut, ist ein Leichtes, sie tatsächlich nachzuweisen, wird jedoch zu einem kaum zu überbrückenden Hindernis. Wie kann die Geschichte der Natur, das weit Zurückliegende der Gattung am Individuum ersichtlich gemacht werden? Wie wird es für den erst zum Sehen erwachten Menschen Buffons einseh- und für Klassifizierungen anwendbar?

In Bezug auf dieses nur bedingt Sehenswerte für Buffons neugeborenen Naturbetrachter sei ein Text herangezogen, der zugleich Dokument eines Falls doppelter Autorschaft ist. Buffons Auseinandersetzung mit den menschlichen Dispositionen

der Naturgeschichtsschreibung, seine für den Menschen folgenreiche Engführung von Erkenntnis und Gattungszugehörigkeit wird nämlich in Georg Forsters *Ein Blick in das Ganze der Natur* – entstanden um 1781 als Einleitung zu Forsters Vorlesung über die Anfangsgründe der Tiergeschichte – wiederaufgenommen und zu großen Teilen wörtlich zitiert.¹¹

Im großangelegten Panoramabild Buffons beziehungsweise Forsters, das von den Sternensystemen über die Reiche der Natur bis hin zum Menschen führt, erscheinen die Gattungen als besondere Medien der Gesetze der Natur. Forster erinnert in Anlehnung an Buffon an zwei einander gegenläufige Prinzipien. Die Natur kann zum einen als „plastische Bildnerin [...] alles verändern, umbilden, auflösen, entwickeln [und] erneuern“ (Forster 1974a, 80; vgl. Buffon 1769, I–II). Entsprechend ihrer Freiheit im Bilden belässt sie nichts in einmaliger Form, „keine Gestalt, so wenig als der Mensch selbst, [sei] beständig“ (Forster 1974a, 87). Zum anderen kann sie jedoch „nichts erschaffen und vernichten“ (ebd.). Dank ihrer Ermangelung des wichtigsten göttlichen Privilegs Sorge sie dafür, dass nichts, was bereits vorhanden ist, verschwindet. Dies hat zur Folge, dass im Wirkungskreis der Gattungen Dauer und Wechsel dicht aneinanderrücken. Sie konfliktieren in der Doppelrolle des Individuums, als Einzelkörper die Vergänglichkeit und die Variation, als Trägerin der Gattung die Dauerhaftigkeit zum Tragen kommen zu lassen: „Das Gepräge einer jeden Gattung ist ein Urbild, dessen vornehmste Züge mit unauslöschlichen und ewig bleibenden Merkmalen eingegraben sind; aber alle hinzugekommenen Pinselstriche sind verschieden.“ (Ebd., 88) Deshalb auch habe „die Zeit selbst [...] nur ein Verhältniß zu den einzelnen Geschöpfen“, während „[d]as Daseyn der Gattungen [...] ununterbrochen fort[währet]“ (ebd., 89).

Zu einem Erkenntnisproblem wird die Doppelrolle des Individuums in der Naturgeschichte auf einer Stelle, die die Fähigkeit des Menschen als Beobachter thematisiert. „Wir wollen nun einmal die Gattung an die Stelle des Individuums setzen“, beschließt der Buffon wortwörtliche zitierende Forster, „uns den ganzen Schauplatz der Natur, und zugleich den überschauenden Blick eines Wesens denken, das die ganze Menschengattung vorstellte“ (ebd., 89). Denn der Mensch erblicke als Individuum in den „Ideen von Zerstörung und Erneuerung“, mögen sie „noch so groß und allgemein vorkommen“, nur „Bilder von Tod und Leben“. Das „Wesen“ hingegen, „welches [...] die Stelle der ganzen Gattung verträte, [würde] ein allgemeineres und vollständigeres Urtheil fällen“ (ebd., 90). Es würde in dem, was für den Menschen nur „Abwechselungen und Folgen“ sind, „Bleiben und Dauer“ (ebd.) sehen. „Die eine Jahreszeit ist für ein solches Wesen mit der im vorhergehenden Jahre einerley; einerley mit den Jahreszeiten aller Jahrhunderte. In seinen Augen sind das tausendste Thier in der Reihe der Geschlechter, und das erste, eins und dasselbe Thier.“ (Ebd.) Der Grund für diese durch die Gattung bewerkstelligte Stellvertretung liegt scheinbar in der existentiellen Blindheit des menschlichen Individuums für all das, was

über es hinausreicht. Sie geht aus dem Anspruch hervor, die Konstanz und die Abfolge der Generationen ersichtlich werden zu lassen. Damit ist gleichwohl noch nicht die ganze Reichweite dieses Bildes erschöpft. Das Gattungswesen kann die Wünsche des Geschichtsschreibers der Natur nämlich nur hypothetisch erfüllen. Gerade die Tatsache, dass es zum Denken dieses Sachverhalts eines Gedankenexperiments bedarf, bringt die zweite Komponente der Fiktion zum Vorschein. Die Beseitigung der Mängel ist in Wahrheit auf beiden Seiten der Gleichung erforderlich; die Notwendigkeit der Stellvertretung zwischen Gattung und Individuum beruht auf Gegenseitigkeit. Denn die Gattung ist nichts mehr als Abfolge, die aus einem ‚blinden‘ Mechanismus hervorgeht und zur Selbstwahrnehmung auf den Blick des menschlichen Individuums angewiesen ist. Das Gedankenexperiment veranschaulicht die gegenseitige Angewiesenheit von Gattung und Individuum aufeinander, indem es die Weitläufigkeit der einen – den durch sie gebotenen epistemologischen Rahmen – mit dem metaphorischen Sehvermögen des anderen – mit dessen Erkenntnisfähigkeit – komplementiert. Um die Weitsicht der Naturgeschichte herzustellen, muss die Gattung an die Stelle des Individuums gesetzt, jedoch mit den Augen von diesem versehen und zu einem Wesen gemacht werden, das sieht, indem es übersieht.

Aus dieser epistemologischen Notwendigkeit erklärt sich nun die Wendung, die das Gedankenexperiment in der Folge nimmt. „In der That auch“, wird fortgefahren, „wenn wir immer so wie jetzt fortlebten, und dazu alle Wesen um uns her, so wie sie jetzt sind, beständig blieben; wenn alles beständig so wäre wie heute: so würde der Begriff, den wir uns von der Zeit machen, verschwinden, und das Individuum zur Gattung werden“ (Forster 1974a, 90). Die das Gedankenexperiment steuernde Stellvertretung kann auch aus der entgegengesetzten Richtung angegangen werden. Man kann auch umgekehrt vorgehen und, anstatt die Gattung an die Stelle des Individuums, auch das Individuum an die Stelle der Gattung setzen. Aus diesem „neuen Gesichtspunkte“ (ebd.) soll dem menschlichen Individuum die Weite eröffnet, die Zeit erfahrbar gemacht werden. Zu diesem Zweck zieht Forster-Buffon die Vorstellung einer kulturhistorischen Kumulation des Wissens heran, die zwar beim einzelnen Individuum einsetzt, die Kompetenz der/des Einzelnen jedoch expandieren lässt und sich über die Vorfahren und Nachkommen erstreckt. Das Kind ‚Mensch‘ muss wachsen. Und der Erwachsene wird seiner Herkunft inne:

Wahrlich, der Mensch, wenn er in die Welt tritt, kommt aus der Finsterniß. Seine Seele ist so nackt wie sein Körper; er wird ohne Kenntniß, so wie ohne Schutzwehr geboren [...]; sobald aber seine Sinne mehr Festigkeit erlangt haben, sobald er seine Gefühle mit einander vergleichen kann: so gehet er mit seinen Betrachtungen in die weite Welt; er behält sie, erweitert und verbindet sie mit einander. Der Mensch, und besonders der unterrichtete Mensch, ist kein bloßes Individuum mehr; er ist, einem großen Theile nach, der Repräsentant der ganzen Menschengattung. [...] Die [...] in einem einzigen Menschen vereinigte Erfahrung mehrerer Jahrhunderte erweitert die Schranken seines Wesens unendlich. [...] [E]r ist beynahe jenes

Wesen, welches wir uns vorhin an die Stelle der Gattung dachten. Er liest im Vergangenen, sieht das Gegenwärtige, urtheilt über das Zukünftige; und in dem Strome der Zeiten, der alle einzelne Dinge in der Welt herbeyführt, fortzieht und verschlingt, sieht er die Gattungen beständig, und die Natur unwandelbar. (Forster 1974a, 90f.)

Über das an die Stelle der Gattung gesetzte Individuum lässt sich mehreres sagen. Es ist zunächst einmal ein Wesen, in dem die gattungsmäßige Beständigkeit und die individuelle Vergänglichkeit einander auf unheimliche Art und Weise die Waage halten, es verharret gewissermaßen in ewiger Jugend. Es ist ein Mensch geworden, sein zukünftiges Ende wird jedoch durch seine Erhebung über die Zeiten gleichsam ausgesetzt. Auf halbem Wege wird er aufgehalten und das Bild friert sich ein. Darüber hinaus ist er im Besitze von Kompetenzen, die Buffon an anderer Stelle eindeutig von einem höheren Wesen herleitete: Denn „Gott allein kennt das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige. Er ist das Wesen aller Zeiten, und sieht in alle Zeiten. Der Mensch, dessen Daseyn so wenig Augenblicke dauert, sieht nichts als diese Augenblicke; aber ein lebendes, ein unsterbliches Vermögen in ihm vergleicht, unterscheidet und ordnet dieselben. Nur [d]urch dieses Vermögen“ erkennt der Mensch „das Gegenwärtige, beurtheilet das Vergangene, sieht das Zukünftige voraus“ (Buffon 1754, 50). Dem zum abgründigen Gattungswesen erhobenen Menschen Buffons (Forsters) sind diese Kompetenzen gleichsam zum Eigenbesitz geworden. Trotzdem ist er kein göttliches Wesen. Die Fähigkeit dieses unter seinesgleichen sich selbst zugewandten Blickes, gleichzeitig ein- und ausgekehrt im Fortgang der Generationen, ist vielmehr nur dem „unterrichtete[n] Mensch[en]“ vergönnt: „[E]r macht sich Begriffe, er behält sie, erweitert und verbindet sie miteinander.“ (Forster 1974a, 91) Die Bewältigung dieser Aufgabe ist jedoch selbst unter Wissenschaftlern nicht jedermann, nur den besten vergönnt. Die Summe der Kenntnisse, so Forster, wächst und „bleibt in keinem Ebenmaße mit den engen Schranken dieses Lebens. [...] Nur wahres Genie dringt in das finstre Chaos der Gelehrsamkeit, und schafft es zur organischen Gestalt um [...]“. (Ebd., 77) In Forsters Werk ist etwa James Cook berufen, die Gabe einer ähnlich gelagerten Repräsentativität in Empfang zu nehmen. In *Cook, der Entdecker* (1787) wird vielfach „das Auge des Seemannes“ (Forster 1985, 242), Cooks „durchdringende[r] Scharfblick“ gewürdigt, an dem man „den Genius des Entdeckers“ (ebd., 243) erkenne. Seine Reisen hätten „Aussichten“ eröffnet, die mit dem „Traum einer hochgespannten Einbildungskraft, welche sich erkühnt, in eine dunkle, ungewisse Zukunft zu blicken“ (ebd., 288), nichts zu tun haben. Denn alles, was Cook zum Erfolg verholfen habe, beruhe auf Erfahrung und Überlegung und wurde von der Weisheit des Blickes auf das Gegebene begleitet. In *Ein Blick in das Ganze der Natur* fällt diese Rolle dem Naturgeschichtsschreiber und zwar auf seine Art und Weise zu. Sein Auftrag lässt seinen Blick über die Zeit der Gattung schweifen und hält ihn selbst in den Augen einer dankbaren Nachwelt in ewig

verjüngter Gestalt aufrecht. Durch seinen „Blick ins Heiligthum“ (Forster 1974a, 80) der Natur ist dieser selbst zum ihr würdigen neuen Ansehen verholten.

Mit diesem Ergebnis ist aber zugleich auch das schwerwiegendere Problem dieser Figur angesprochen. Die Fähigkeit des Naturgeschichtsschreibers, durch dessen Augen sich die Gattung beschaut, besteht in der passenden Blickführung; wer sonst, wenn nicht er, sollte berufen sein, Übersicht über die Zeit zu gewinnen. Als einem Gattungswesen in toto ist ihm gleichwohl eine menschlichen Individuen äußerliche und fremde Sichtweise eingeräumt. Das Befremdliche resultiert aber nicht nur hieraus. Es folgt auch aus der „Einrichtung der Weltmaschine“, die darauf gründet, dass „das Ganze dieser Maschine fest“ und „alle ihre Teile [...] beweglich“ (ebd., 92) sind. Das Beständige ist unbeständig, und dieses Unbeständige ist wiederum von erstaunlichem Bestand. Diesem Mechanismus zufolge ist die ganzheitliche Betrachtung durch noch so unmerkliche und unwesentliche Bewegungen, durch vexierbildhafte Spiele der Konturen der anvisierten Figur, die gar nicht sein sollten, gestört. Das Standbild, das ‚Still‘ des Menschen in ewig jugendlicher Gestalt, ist unscharf, verzerrt. Das Individuum, das an die Stelle der Gattung gesetzt wurde, sieht eine Figur burleskartig ungewöhnliche Bewegungen und unmögliche Veränderungen, Wandlungen, die jedoch bloße Sinnestäuschung sind, durchführen. Die Wandlungen der Gattung vermitteln ihm lediglich eine verzerrte Gestalt. Außerdem sieht es diese Gestalt sich rasch auf ihn selbst zubewegen. Denn, da sich die Kenntnisse der Menschheit nun mal in ihm als Stellvertreter angesammelt und den Blick erst eröffnet haben, ist es selbst diese Gestalt, deren Veränderungen es zusieht. Mit eigenen Augen sieht es den menschlichen Körper als seinen eigenen sich vielfach verändern; er sieht sich aufrichten, Kenntnisse erwerben, aber auch – wenn nur klimabedingt, so doch langwierig – mal schrumpfen, mal wachsen, mal schwarz, mal weiß, rot oder gelb werden.

Der „göttliche Funke“, „dieser Geheimnisse theilhaftig zu werden“ (ebd., 87) wird auch von Forster (Buffon) als eine besondere Eigenschaft des Menschen hervorgekehrt. „Gott machte ihn allein fähig, ein Beschauer seiner Werke, ein Zeuge seiner Wunder zu seyn.“ (Ebd., 86) Nun gibt sich in den Stellvertretungen des Individuums durch die Gattung und der Gattung durch das Individuum eine Gestalt zu erkennen, der zuzusehen, wenn nicht gleich unangenehm, so doch einigermaßen beunruhigend ist. Sie stehen dem Menschen nicht besonders gut, seine Erkenntnisfähigkeit und seine Vernunft. Erst durch diese erkennt er sich selbst, wird zum *homo sapiens*, wird sich selbst aber zugleich auch gerade in seiner ungeheuren Wandlungsfähigkeit gewahr. Die Vernunft gewährt Zugang zur Gattung nur und ausschließlich in deren Unfestigkeit. Die Erkenntnis, die dies ebenso einzuräumen wie zu überblenden sucht, schiebt gerade das vor sich hin, in dessen Besitz man durch sie zu gelangen wünscht. Die für den Menschen konstitutive Eigenschaft ‚versetzt‘ diesen ständig, wird zu seiner Anomalie und gestaltet sich als ständige Abweichung von sich selbst.

Die naturgeschichtliche Selbstbetrachtung lässt den Menschen zu einer ungewöhnlich schillernden Gestalt im Naturganzen geraten. Die menschliche Weitsicht wird durch den Überblick ihrer Grenzen relativiert. In ihrem Schatten scheint ein Wissen darüber Konturen zu gewinnen, dass dem auf sich selbst gerichteten menschlichen Blick das, was über den Menschen hinaus liegt, unbekannt bleibt. „Wo ist Anfang, wo ist Ende eines solchen Blickes?“ (Forster 1974a, 97) – kann man mit dem seine Buffon-Stellen kommentierenden Forster fragen. Der Über-Blick des erkennenden Menschen ist ihm „[a]n Buffons Hand“ (ebd., 80) mit den ursprünglichen Erkenntniszwecken in Konflikt geraten. „Ist [jedoch] alles sicher, nirgends ein Sprung geschehen, nirgends auf betrüglischen Trieb sand gefußet worden“, schreibt Forster zur obligatorischen Absicherung seiner Erkenntnisse, „so trete man getrost dem neuen Ungeheuer unter die Augen, man reiche ihm vertraulich die Hand, und in demselben Augenblick wird alles Schreckliche an ihm verschwinden“ (ebd., 140). Komme es, wie es wolle, es bleibt die Zuversicht. Das anthropologische Projekt hat die Konsequenzen zu tragen und sich aller Zwischen-Zustände, Träume und Alpträume anzunehmen, die auf dem Wege des Menschen zu sich selbst gefunden werden.

4. Unheimliches Geflüster

Das anthropologische Projekt des 18. Jahrhunderts beschränkt sich keineswegs auf die Naturgeschichte. Gerade an Forsters Werk lässt sich gut ablesen, wie unmerklich Naturgeschichte in Kulturgeschichte und Völkerkunde übergeht, sich wiederum unmittelbar mit dem medizinisch-anthropologischen Bereich verzahnt, aber auch Ausläufer in der Kunst- und Literaturgeschichte findet. Auch der im Leibniz-Beispiel berührte Diskurs über Monstrositäten grenzt unmittelbar an einen anderen, in dem die naturhistorische Problematik des Menschlichen und Nicht-Menschlichen unmittelbar in soziale Fragestellungen des Normalen und Anormalen übertragen wird. All das steht im Zusammenhang mit der in der Forschung mehrfach belegten Beobachtung, dass die Wissenschaften des 18. Jahrhunderts – im Vergleich zum späteren ausdifferenzierten Wissenschaftssystem – intensive und aus heutiger Sicht irreguläre Verbindungen untereinander aufweisen. Im Stimmengewirr der Diskurse werden Themen, Gegenstände und Kompetenzen ausgetauscht, verhandelt und wiederum kontingenten und produktiven Rückübertragungen überlassen. Dabei kann man Zusammenhänge gewahr werden, die man gar nicht erwartet hätte, und wiederum andere vermissen, von denen man gern ausgegangen wäre.

Gleichwohl ist zu dieser Beobachtung in obigen Beispielen bei aller Kürze ein weiteres Moment hinzugekommen, das als Konsequenz des Irregulären erscheint und trotzdem über die Beobachtung des undisziplinierten Wissenschaftsverkehrs,

über das ‚Epistemische‘ des Jahrhunderts hinausgeht. Unterhalb der Einheiten der Themen, der Gegenstände, aber auch unterhalb der Einheiten des Autors/der Autorin, des Werkes, der Texte öffnen sich nämlich die Dokumente des diskursiven Austausches einem weiteren Erfahrungsschritt. Das – im vorliegenden Ansatz in erster Linie sprachliche – Medium fordert den Interpreten/die Interpretin zum Selbstversuch heraus, die in den Texten hinterlassenen Spuren historischen Wissens bis zur Unverständlichkeit der Sachverhalte zurückzuverfolgen. Das anthropologische Projekt setzt eine Konstitution voraus, auf deren Grundlage der Gegenstand nicht nur nicht mehr klar umrissen, sondern geradezu umrisshaft wird. Ihr zufolge wird die Figur des Menschen zur Figur der Sprache, zu einem Zwitter- und Zwischenwesen, das um einige Festgestelltheiten ärmer, jedoch um die po(i)etische Dimension des unaufhörlichen Sich-selbst-Erschaffens bereichert wird: Der bei Leibniz geführte Diskurs über Monstrositäten, in dem es doch um den Nachweis einer natürlichen Ordnung und deren natürliche Erkennbarkeit gehen sollte, gewährt infolge der Bewegung und der Bewegtheit des Materials in die Monstrosität des Diskurses selbst Einblick; und aus demselben Grund entäußert sich in Buffons Bestrebung um die Festigkeit der Gattung sowie in Forsters Annäherungsversuch an die höchstmögliche Solidität von Wissenschaft eine verzerrte Gestalt. Vielleicht müssen auch, um abschließend einen weiteren Autor, Christoph Martin Wieland, heranzuziehen, „alle Proportionen der menschlichen Form zerstör[t], alle ihre Züge und Lineamente verzerr[t], alle die feinen Schattierungen verwisch[t]“ werden, „durch welche die Natur unsre Vollkommenheiten und unsre Mängel [...] in einander verblendet“ (Wieland 1984, 166), damit hinter dem Manifesten das Verschwiegene, Verdrängte, hinter dem Offensichtlichen das Uneinsehbare in Erfahrung gebracht wird. Vielleicht ist damit auch ein Zustand der anthropologischen Maschine erfasst, bei dem sich zwar kein Stillstand einstellt, jedoch ein Leerlauf: die Po(i)esis des Menschen als unheimliches Geflüster sich etwas deutlicher vernehmen lässt.

Anmerkungen

- ¹ Zum weiteren ‚Hergang‘ des ‚Projekts‘ vgl. zum Beispiel Eidson 2008 bzw. Schmidinger/Sedmak 2004, 2007, 2009.
- ² Zur epochalen Sonderstellung sei – stellvertretend für die Forschung – eine Überblicksdarstellung genannt: Košenina 2008.
- ³ Zur „Figur des Dritten“ vgl. Eßlinger u. a. 2010.
- ⁴ Vgl. Linnés systemfremden Artennamen „Homo sapiens“; Agamben 2002, 36.
- ⁵ Als „ungesellige Geselligkeit des Menschen“ auch in dessen Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; Kant 1975, 33–61, hier 37.
- ⁶ Vgl. auch Lepenies 1976, 16 ff.; Matussek 1998.

- ⁷ „Das Wuchern der Methoden und der Systeme zeigt, daß dem Zuwachs an Information keine Steigerung der informationsverarbeitenden Techniken entspricht [...]. Von Bauhin bis Linné konkurrieren in der Botanik 25 verschiedene Klassifikationsverfahren; zwischen 1647 und 1775 existieren 27 verschiedene Systeme in der Mineralogie. Nur auf den ersten Blick scheint das künstliche System Linnés“ die erwünschte „Reduktion der Erfahrungsvielfalt zu leisten.“ (Lepénies 1976, 53)
- ⁸ „Zwischen der niedrigsten und der höchsten Stufe der körperlichen, oder geisti[g]en Vollkommenheit“, schreibt Charles Bonnet in seiner *Betrachtung über die Natur*, „sind unzählige mittlere Stufen vorhanden. Aus der Reihe dieser Stufen besteht die allgemeine Kette. [...] Wir sehen, wie [sie] sich [...] über die Oberfläche unsrer Erdkugel hinschlingt, wie sie ins Eingeweide derselben dringt, in die Tiefe des Meeres herab geht, sich wieder in die Atmosphäre erhebet, und in den Räumen des Himmels verliert, wo wir sie nur noch aus einigen feurigen Zügen entdecken, die sie hin und wieder von sich blicken läßt.“ (Bonnet 1789, 57f.)
- ⁹ In Bonnets Formulierung: „Die Natur leidet keinen Sprung; alles geht in ihr stufenweise, und gleichsam durch Schattierungen. Wenn zwischen zwey Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Übergang des einen zum andern für einen Grund? Es ist daher kein Wesen vorhanden, das nicht über oder unter sich andre hätte, welche sich ihm durch einige Charaktere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von diesen Charakteren, welche die Dinge unterscheiden, entdecken wir mehr oder weniger allgemeine. Daraus entstehen unsre Eintheilungen in Klassen, in Geschlechter, in Arten. Diese Eintheilungen trennen inzwischen nicht die Verbindung.“ (Bonnet 1789, 58f.)
- ¹⁰ Foucault hebt hervor, dass die Zeit im klassischen Zeitalter, „weit entfernt davon, ein Prinzip der taxinomia zu sein, nur einer ihrer Faktoren ist“ (Foucault 1990, 197). Denn „die Zeit wird nie als Entwicklungsprinzip für die Lebewesen in ihrer inneren Organisation begriffen“ (ebd., 195).
- ¹¹ Sie beruht zu großen Teilen auf Paraphrasen und wörtlichen, von Forster selbst gemachten Übersetzungen aus zwei Buffon'schen Abhandlungen, die den Bänden 12 und 13 seiner *Histoire naturelle* vorangestellt und in der zeitgenössischen deutschen Ausgabe unter dem Titel *Erste bzw. Zweyte Betrachtung über die Natur* abgedruckt sind.

Literatur

- AGAMBen, GIORGIO (2002): *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BONNET, CHARLES (1789): *Betrachtung über die Natur vom Herrn Karl Bonnet [...]*. Nach der neuesten sehr vermehrten Auflage in dessen sämtlichen Werken herausgegeben von Johann Daniel Titius [...]. Erster Band. Wien, gedruckt für Franz Anton Schrämbel bey Ignaz Alberti.
- BUFFON, GEORGES-LOUIS LECLERC DE (1750): Erste Abhandlung. Von der Art, die Historie der Natur zu erlernen und abzuhandeln. In: Ders.: *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besondern Theilen abgehandelt; nebst einer Beschreibung der Naturalienkammer Sr. Majestät des Königs von Frankreich*. Ersten Theils erster Band. Hamburg-Leipzig, 3–40.
- DERS. (1754): Der doppelte Mensch. In: Buffon, Georges-Louis Leclerc de: *Allgemeine Historie der Natur [...]*, Zweyten Theils zweyter Band. Hamburg-Leipzig, 32–50.

- DERS. (1769): Erste Betrachtung über die Natur. In: Buffon, Georges-Louis Leclerc de: *Allgemeine Historie der Natur* [...]. Sechsten Theils zweyter Band. Hamburg-Leipzig, I–X.
- DELEUZE, GILLES (2000): *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Übersetzt von Ulrich Johannes Schneider. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- DOUGHERTY, FRANK WILLIAM PETER (1996): Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zu Themen der klassischen Periode der Naturgeschichte*. Göttingen: Norbert Klatt, 70–88 (323–351).
- EIDSON, JOHN (Hrsg., 2008): *Das anthropologische Projekt. Perspektiven aus der Forschungslandschaft Halle/Leipzig*. Leipzig: Universitätsverlag.
- ESSLINGER, EVA u. a. (Hrsg., 2010): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FORSTER, GEORG (1974a): Ein Blick in das Ganze der Natur Einleitung zu Anfangsgründen der Thiergeschichte. In: Ders.: *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Band VIII: Kleine Schriften zu Philosophie und Zeitgeschichte*. Bearbeitet von Siegfried Scheibe. Berlin: Akademie, 77–97.
- DERS. (1974b): Noch etwas über die Menschenraßen In.: Forster, Georg: *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Band. VIII: Kleine Schriften zu Philosophie und Zeitgeschichte*. Bearbeitet von Siegfried Scheibe. Berlin: Akademie, 130–156.
- DERS. (1985): Cook, der Entdecker. In: Forster, Georg: *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Band V: Kleine Schriften zur Völker- und Länderkunde*. Bearbeitet von Horst Fiedler u. a. Berlin: Akademie, 191–302.
- FOUCAULT, MICHEL (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- JÜNGER, ERNST (1963): *Typus – Name – Gestalt*. Stuttgart: Klett 1963.
- KANT, IMMANUEL (1975): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Erster Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975 (= Werke in zehn Bänden).
- DERS. (1988): *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Nachdruck der Ausgabe Königsberg u. Leipzig, Petersen, 1755. Erlangen: Fischer.
- DERS. (1995): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Kant, Immanuel: *Werkausgabe XII*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KOŠENINA, ALEXANDER (2008): *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*. Berlin: Akademie.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1996): *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übersetzt von Ernst Cassirer. Hamburg: Meiner (= Philosophische Werke in vier Bänden, Bd. 3).
- LEPENIES, WOLF (1976): *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München-Wien: Hanser 1976.
- LOCKE, JOHN (1988): *Versuch über den menschlichen Verstand*. In vier Büchern. Übersetzt von C. Winckler. Bd. 2, Buch III und IV. Hamburg: Meiner.
- DERS. (2000): *Versuch über den menschlichen Verstand*. In vier Büchern. Übersetzt von C. Winckler. Bd. 1, Buch I und II. Hamburg: Meiner.
- LOVEJOY, ARTHUR O. (1993): *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Übersetzt von Dieter Turck. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- MATUSSEK, PETER (Hrsg., 1998): *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*. München: Beck.
- SCHMIDINGER, HEINRICH; SEDMAK, CLEMENS (Hrsg., 2004): *Der Mensch – ein „animal rationale“? Vernunft – Kognition – Intelligenz*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DIES. (Hrsg., 2007): *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DIES. (Hrsg., 2009): *Der Mensch – ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation – Entwicklung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- VOGL, JOSEPH (1994): Homogenese. Zur Naturgeschichte des Menschen bei Buffon. In: Schings, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Stuttgart-Weimar: Metzler, 80–95.
- WIELAND, CHRISTOPH MARTIN (1984): Betrachtungen über J. J. Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen. In: Ders.: *Sämmtliche Werke*. Hamburg: Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur, Bd. 5 (= Reproduktion der Ausgabe Leipzig, Göschen, 1795), 119–175.